

Le don de la mère

Marie-Blanche Tahon

Volume 19, numéro 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015352ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015352ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tahon, M.-B. (1995). Le don de la mère. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 139-155. <https://doi.org/10.7202/015352ar>

Résumé de l'article

Le don de la mère

Cet article vise à mieux fonder l'hypothèse selon laquelle pour saisir le cheminement des femmes dans la modernité démocratique, il faut distinguer conceptuellement « femme » et « mère ». Il s'emploie à le faire en saisissant une formule de Lévi-Strauss selon laquelle de la relation entre la mère et ses enfants, il n'aurait pas besoin pour expliquer les conduites collectives. Des questionnements ainsi suscités pourrait se dégager que « la mère » donne à penser.

LE DON DE LA MÈRE

Marie-Blanche Tahon



La mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont plus de vin ». Jésus lui dit : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre toi et moi ? Mon heure n'est pas encore venue ».

(Jean, 2, 3-4)

La fin de l'histoire indique pourtant, outre qu'elle n'en ait pas pris ombrage et qu'elle soit intervenue auprès des servants pour qu'ils lui obéissent — lui donnant l'occasion d'apparaître, lui aussi, nourricier, à l'instar de Joseph pendant la famine d'Égypte (Gn, 41, 55) —, que l'heure était advenue du premier signe, du premier miracle. La fin de l'histoire serait joyeuse : non seulement parce que de l'eau fut changée en vin mais encore parce qu'il se serait départi de son assurance hautaine pour faire selon sa volonté généreuse à elle. Comme si, finalement, c'était quand même sous l'instigation discrète de sa mère, lors de ces noces en Galilée, que Jésus s'était définitivement lancé dans sa « vie publique ». Lors d'une fête des épousailles. Mais une histoire qui finit bien n'est-elle pas une histoire apparemment finie ? On n'en parle plus...

Le passage en épigraphe est plus ouvert à l'élaboration. Lévi-Strauss (1987 : 101) s'autorisait-il de cette apostrophe peu amène — « Femme, qu'y a-t-il de commun entre toi et moi ? » — pour avancer, dans une discussion d'après-séminaire, à propos précisément de la relation mère-enfant : « Je n'en ai pas besoin pour expliquer des conduites collectives » ? Cette répartie — dans la brusquerie même de la dénégation — étonne dans son assurance. Elle m'a touchée, il y a longtemps, et je voulais l'examiner de plus près à l'occasion d'une réflexion sur « le don ». Je ne travaille pas sur le don mais sur le cheminement des femmes dans la modernité démocratique, sur l'avènement de la reconnaissance de leur pleine citoyenneté, sur leur institution comme citoyennes.

Peu convaincue par l'argument selon lequel l'inclusion des femmes dans la modernité démocratique résulterait d'une quelconque et irrépressible évolution du « rôle de la femme dans la société » (Rosanvallon 1992), et intriguée par la concomitance de l'accession des femmes à la plénitude des droits civils et civiques et de la reconnaissance de leur droit à contrôler elles-mêmes leur fécondité (autour de 1975), il me paraît utile de distinguer conceptuellement la femme de la mère¹. L'examen d'exemples

1. Cet article prend place dans un projet de recherche subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, sous le titre : « "Femme", "mère" et modernité démocratique ». Sans plus de justification, le singulier de « femme » et de « mère » ne renvoie pas à la recherche d'une quelconque essence mais indique simplement un effort conceptuel de déconstruction/reconstruction de ces figures.

politico-historiques (Tahon 1994a et 1994b) m'incite à faire l'hypothèse que l'exclusion de la femme du politique repose sur une construction de la mère qui dit l'incompatibilité entre maternité et citoyenneté politique. Mais cette construction même de la mère pourrait être tenue pour la condition de la représentabilité de la citoyenneté (masculine).

Autrement dit, la maternité pourrait être tenue pour l'opérateur de l'exclusion des femmes du politique en ce que c'est à l'incompatibilité décrétée entre citoyenneté et maternité que s'adosse la condition de la représentation de la citoyenneté. Celle-ci serait bouleversée par l'émergence de la femme désassimilée de la mère. Cette mise à jour ne peut seulement être confortée par des exemples historiques. Elle requiert de saisir comment, par exemple chez les philosophes politiques et autres théoriciens, est construite la mère et, à quels matériaux il est fait appel dans cette construction.

L'affirmation de Lévi-Strauss — de la relation mère-enfant, « je n'en ai pas besoin pour expliquer des conduites collectives » — est prometteuse. À la fois de la possibilité de creuser la distinction et de la mesure du risque toujours latent de renvoyer la mère en dehors du vivant-parlant. Il n'est peut-être pas superflu de préciser que mon souci ne se situe pas à un niveau, disons ethnographique, je n'opposerai pas des « données de terrain » les unes aux autres. Ce que dit Lévi-Strauss m'intéresse en ce qu'il peut être considéré comme un penseur *dans* la modernité démocratique, celui qui s'est penché sur les structures élémentaires de la parenté.

Le travail de lecture du contexte dans lequel la phrase est prononcée m'a entraînée beaucoup plus loin que je ne le prévoyais, non seulement dans la relecture des textes de Lévi-Strauss mais encore dans ma perception de son approche. J'ai finalement opté pour une présentation peu cursive (sections I et II), ce que les lecteurs émérites du maître trouveront sans doute bien fastidieux, mais qui, je le souhaite, incitera les étudiants à s'y plonger pour y vérifier mes incursions. Dans les sections III et IV, j'en viendrai à tenter de formuler ce qu'il serait plausible, après cette relecture de Lévi-Strauss et les questions qu'elle suscite, de ranger sous « le don de la mère ».

I. Séminaire

Cette phrase de Lévi-Strauss ponctue une discussion qui a suivi un exposé du psychanalyste André Green dans son séminaire qui porte cette année-là sur « l'identité ». Dans cet exposé, intitulé « Atome de parenté et relations œdipiennes », Green tente notamment d'éclairer des points de rencontre entre la psychanalyse et « l'anthropologie sociale, à partir des conceptions de Claude Lévi-Strauss » (Green 1987 : 84). Il réfléchit essentiellement à partir de propositions contenues dans le chapitre II d'*Anthropologie structurale deux* — « Réflexions sur l'atome de parenté » — qui reprend, on s'en souvient, des éléments contenus dans le chapitre II d'*Anthropologie structurale* — « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie ».

Il est sans doute inutile de rappeler que ce que Lévi-Strauss proposait d'appeler « atome de parenté » était « le système quadrangulaire de relations entre frère et sœur, mari et femme, père et fils, oncle maternel et neveu », soit, dans sa pensée, « la structure

la plus simple qu'il soit donné de concevoir et parfois même d'observer » (Lévi-Strauss 1973 : 105). Dans *Anthropologie structurale* déjà, Lévi-Strauss insistait sur le fait que

l'avunculat, pour être compris, doit être traité comme une relation intérieure à un système, et que c'est le système lui-même qui doit être considéré dans son ensemble, pour en apercevoir la structure. Cette structure repose elle-même sur quatre termes (frère, sœur, père, fils) unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. Qu'est-ce, maintenant, que cette structure et quelle peut être sa raison ? La réponse est la suivante : cette structure est la structure de la parenté la plus simple qu'on puisse concevoir et qui puisse exister. C'est à proprement parler l'élément de parenté.

Lévi-Strauss 1958 : 62

Lévi-Strauss faisait ensuite valoir un argument d'ordre logique qui légitime la structure proposée selon le principe de la plus grande économie : pour qu'une structure de parenté existe, il faut que s'y trouvent présents « les trois types de relations familiales toujours données dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation » (1958 : 62-63). Il fournit alors « une preuve plus directe » :

Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini résulte en effet, de façon immédiate, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. Celle-ci équivaut à dire que, dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition. L'erreur de la sociologie traditionnelle, comme de la linguistique traditionnelle, est d'avoir considéré les termes, et non les relations entre les termes.

Lévi-Strauss 1958 : 63

Ceci rappelé, nous pouvons relever dans l'exposé de Green des éléments qui susciteront (ou non) la réaction de Lévi-Strauss. Green émet quelques interrogations relatives à la relation de consanguinité. Si l'alliance fait bien du « père » et de l'« oncle maternel » deux beaux-frères, il note que

la relation frère-sœur, dite de consanguinité, dériverait de leur commune appartenance à la même mère, qui serait significative d'un rapport plus « biologique », ce terme étant entendu moins dans son acception absolue que comme un contrepoint au caractère intégralement social de la relation d'échange. Nous posons cette question pour marquer davantage la nature polyvalente de sa fonction. La filiation représenterait alors l'intégration de ces deux ordres.

Green 1987 : 87

Mais la remarque « la plus importante » en revient encore à la mère, et, cette fois, plus directement. Green

souhaiterait attirer l'attention sur le fait que le schéma de l'atome de parenté, s'il symbolise un ensemble aussi complet que possible des relations entre les termes qui unissent les éléments, en omet une, ce qui serait peut-être sa raison d'être : celle entre la mère et l'enfant. Comme si le réseau n'était ainsi équilibré que parce que son point de tension le plus extrême était dans la contradiction de son double statut de mère et d'épouse, c'est-à-dire à être la seule à être partie d'un double rapport d'intimité

maximale — ce qui ne veut pas dire que cette intimité soit toujours positive. L'atome de parenté encrerait cette relation sans jamais la viser directement, mais par ses effets de voisinage.

Green 1987 : 88; je souligne

Après les remerciements d'usage, Lévi-Strauss estime qu'existent entre eux, concernant l'atome de parenté, « quelques malentendus infimes, mais aussi un problème très réel ». Les malentendus infimes renvoient aux « réserves » de Green sur la notion de consanguinité :

[...] en fait, si j'ai employé (et bien contre mon gré) le terme de consanguinité, c'est que je voulais trouver une étiquette pour une relation qui n'est ni d'alliance ni de filiation, et dans ma pensée, il s'agissait uniquement de la relation frère/sœur. Cette relation frère/sœur, dans toutes les sociétés que nous étudions, est spécifiée par les normes du groupe; tantôt de liberté et d'intimité, tantôt au contraire de réserve.

Lévi-Strauss 1987 : 100

On remarquera que Lévi-Strauss ne relève pas la référence à la commune appartenance du frère et de la sœur à la même mère, à leur insertion dans la génération précédente. Il est sourd, semble-t-il, au contrepoint que ce « rapport plus "biologique" » apposerait au « caractère intégralement social de la relation d'échange ». Il réaffirme le contenu de cette relation, sans la (ré)examiner elle-même. Il en vient d'ailleurs immédiatement au « problème très réel » :

Beaucoup plus intéressante est la question de la non-qualification des relations entre la mère et l'enfant. Et je n'ai pas besoin de dire que c'est un problème qui m'a pas mal tracassé. Mais, si je ne l'ai pas fait intervenir, c'est que je n'avais pas besoin de cette hypothèse; dans la plupart des cas, les sociétés que nous étudions normalisent le rapport entre le mari et la femme, normalisent le rapport entre le frère et la sœur, normalisent le rapport entre le père et son fils, mais ne normalisent pas — ou en tout cas pas au même degré — le rapport entre la mère et ses enfants.

Lévi-Strauss 1987 : 100

En se référant aux « sociétés que nous étudions », Lévi-Strauss prépare une division des tâches entre ethnologie et psychanalyse que nous examinerons bientôt. L'argument de la « non-normalisation » peut sembler spécieux. En effet, pour en rester dans la clôture des écrits de l'anthropologue, lorsqu'il s'agit de montrer que Luc de Heusch n'a pas bien compris une règle fondamentale de l'analyse structurale, Lévi-Strauss suit alors « pas à pas les descriptions de l'admirable ethnographe de terrain qu'est Margaret Mead » (Lévi-Strauss 1973 : 110) et est amené à reconnaître que « la mère du père, le père de la mère ont donc leur place marquée dans l'atome de parenté mundugomor » (*ibid.* : 113). Et, à propos des Lele étudiés par Mary Douglas, on peut lire en note : « Si l'on tient à introduire les deux relations : mère-fille à la génération supérieure et mère-fils à la génération inférieure... » (*ibid.* : 125; je souligne).

En présentant le diagramme des relations chez les Lele (*ibid.* : 126), il prévient : « Si l'on objectait donc que le tracé des diagrammes ne tient pas régulièrement compte de la descendance matrilineaire, nous répondrions d'abord qu'il s'agit d'une simplification d'écriture. Des diagrammes plus scrupuleux à cet égard seraient moins faciles à lire, mais leur allure générale resterait inchangée. De plus, la liberté que nous avons prise est justifiée par notre article de 1945, qui voulait faire la preuve que le mode de descendance n'intervient pas pour déterminer la structure de l'élément de parenté »

(Lévi-Strauss 1958 : 50; je souligne). Que le mode de descendance (patrilinéaire ou matrilinéaire) « n'intervienne pas » signifie-t-il que le rapport entre la mère et ses enfants n'est pas « normalisé » ? Pourquoi *ce rapport-là* ?

Lévi-Strauss ne nie pas que ce rapport-là « existe », simplement, l'anthropologue n'en a pas « besoin », il laisse au psychanalyste le soin de le déterminer. Plus, pour ce dernier, il estime même qu'il s'agit d'un rapport « essentiel » : « Mais je dirai que les deux choses sont liées, et qu'il faut précisément que, pour nous, ce rapport ne soit pas normalisé, pour que vous puissiez intervenir et trouver votre place » (Lévi-Strauss 1987 : 100). Cette manière de dire aurait été ponctuée de rires parmi les participants au séminaire... On remarquera qu'ici il n'est plus dit que les sociétés que nous étudions ne normalisent pas — ou en tout cas pas au même degré — le rapport entre la mère et ses enfants, mais que, pour nous, il ne l'est pas (normalisé). Il faut qu'il ne le soit pas pour donner droit de cité à la psychanalyse... On peut se demander si Lévi-Strauss reste bien fidèle au programme que Mauss aurait fixé à l'ethnologie et qu'il énonce lui-même ainsi :

Il revendiquait donc, par avance, pour celle-ci [l'ethnologie], toutes les découvertes qui pourraient encore être faites, dans ces zones obscures où des formes mentales difficilement accessibles, parce qu'enfouies simultanément aux confins les plus reculés de l'Univers et dans les recoins les plus secrets de notre pensée, ne sont souvent perçues que réfractées dans une trouble auréole d'affectivité.

Lévi-Strauss 1991 : LI

Il est possible qu'alors, en 1950, écrivant cela, Lévi-Strauss ne pensait pas au rapport entre la mère et ses enfants. Comment soutenir le contraire ? Pourtant, juste après cet énoncé, il enchaînait :

Or, Mauss s'est montré toute sa vie obsédé par le précepte comtiste, qui réapparaît constamment dans ce volume, selon lequel la vie psychologique ne peut acquérir un sens que sur deux plans : celui du social, qui est langage; ou celui du physiologique, c'est-à-dire l'autre forme, celle-là muette, de la nécessité du vivant.

Lévi-Strauss 1991 : LI

Nous reviendrons sur cette « forme muette ». Pour l'instant, restons-en à la discussion avec Green. Lévi-Strauss poursuit sur une division des tâches qui est pourtant loin d'être étanche. En effet :

Car, si l'ethnologue se mêlait de spécifier, pour chaque société, le rapport entre la mère et ses enfants, il dirait alors au psychanalyste : « Nous expliquons tout, vous n'avez plus rien à dire ». Or, il y a des choses que nous ne pouvons pas dire. Que faisons-nous ? Nous essayons de déterminer, pour chaque société, une sorte de paradigme collectif des attitudes. Et vous, vous partez de la constatation que ce paradigme n'est pas respecté d'égale manière par toutes les configurations familiales à l'intérieur du groupe, qu'il y a du jeu, qu'il y a de la variation; ce trou, que nous vous laissons, c'est la place de ce jeu et de ces variations, que vous avez pour mission essentielle d'étudier.

Lévi-Strauss 1987 : 100

Ethnologie et psychanalyse ne recouvriraient donc pas des terrains différents. L'ethnologie se garde bien d'être une discipline totalitaire, c'est toutefois à elle que reviendrait de déterminer « une sorte de paradigme collectif des attitudes » au sein

duquel le psychanalyste ferait sa niche. Le rapport entre la mère et ses enfants ne devrait pas être en dehors du collectif. Sinon de normes. Car comment pourrait-il y avoir jeu sans règles ? Simplement, ces normes ne seraient pas appréhendées, appréhendables — « il y a des choses que nous ne pouvons pas dire » — par l'ethnologue.

Green insiste : « La question qui me préoccuperait, c'est que vous dites faire l'économie de cette relation (mère-enfant), que vous n'en avez pas besoin, puisqu'il n'y a pas de régulation sociale à ce sujet » (Green 1987 : 101). Lévi-Strauss l'interrompt pour préciser : « Je n'en ai pas besoin pour expliquer des conduites collectives ». Laisse-t-il alors entendre qu'il se pourrait que ce rapport doive être éclairci dans des conduites autres que collectives ? Mais une relation à deux, si l'on pense qu'il y a du deux dans la relation mère-enfant, n'est-elle pas déjà collective ? En quoi ce rapport serait-il moins « social » que le rapport entre le père et son fils ? D'autant, on vient de l'entendre, que la psychanalyse devait se pencher sur le « jeu » qui émerge de la « sorte de paradigme collectif d'attitudes » que l'ethnologie se charge de proposer...

Le rapport entre la mère et ses enfants serait-il le point aveugle de la « sorte de paradigme collectif des attitudes » ? Celui que l'ethnologue ne peut pas voir, ne veut pas voir ? N'était-ce pas la question de Green ? Il n'est toutefois pas indifférent que Lévi-Strauss s'accroche au « rapport entre la mère et ses enfants » pour le disqualifier ethnologiquement tandis que Green tentait aussi de problématiser « la mère ». On l'a vu, un moment, s'il fait référence à la relation mère-enfant, c'est pour faire émerger « le double statut de mère et d'épouse » qu'il serait tenté de situer dans « la contradiction ». Il finira par poliment lâcher prise et souligner combien il est important de considérer la relation mère-enfant pour saisir ses effets sur le problème de l'identité de « l'enfant ». « La mère » avait un instant émergé ; elle a subi une fin de non-recevoir.

Cette construction de l'absence de la mère mérite que l'on s'y arrête. Lévi-Strauss ne suggère pas qu'il « faudrait » tenir la mère à distance. Ce qui impliquerait de se demander « au nom de quoi » il faudrait le faire. Elle semble posée au dehors de l'explication. Comme s'il allait de soi que ce soit là qu'elle est. Mais, plus justement, l'absence de la mère n'affleure même pas (son absence serait la préoccupation de Green), c'est le rapport entre la mère et ses enfants qui est placé en dehors de l'explication des conduites collectives. S'agirait-il d'une absence de l'absence de la mère ? Comment la représenter ?

Il est possible qu'en s'en tenant au « rapport entre la mère et ses enfants », Lévi-Strauss veuille se montrer un hôte courtois : c'est lui qui a invité un psychanalyste à son séminaire ! Et les psychanalystes sont essentiellement préoccupés de l'enfant dans le rapport, il ne peut l'ignorer. Mais n'aurait-il pu se faire que Green ait répondu à l'invitation pour, par l'intermédiaire de l'anthropologie, sortir des chemins battus ? Lévi-Strauss ne lui en donne pas l'occasion.

II. Même l'enfant

Au-delà de la civilité éventuelle, cette position de Lévi-Strauss est avant tout rendue possible, sinon nécessaire, par le privilège qu'il accorde à l'alliance. On a vu qu'il restait sourd à la remarque de Green sur la consanguinité frère-sœur — elle dériverait de leur commune appartenance à la même mère. Ne remet-elle pas en

question l'option de s'en tenir aux « deux générations en cause » (Lévi-Strauss 1958 : 62) ?

Lévi-Strauss n'est pas le seul à affirmer que la parenté est « un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait » ou encore « ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare ». Son originalité tiendrait en ce que la parenté, ne consistant pas « dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus », « n'est admise [dans la société humaine] à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées de l'alliance » (1967 : 37). L'alliance (mari-femme) — même si elle se trouve présente dans la société humaine avec la relation de consanguinité (frère-sœur) et la relation de filiation (père-fils) — est la relation privilégiée. C'est elle qui rend compte du passage de la Nature à la Culture (prohibition de l'inceste). On se souvient :

Car c'est précisément l'alliance qui fournit la charnière, ou plus exactement l'entaille où la charnière peut se fixer : la nature impose l'alliance sans la déterminer ; et la culture ne la reçoit que pour en définir aussitôt les modalités. Ainsi se résout l'apparente contradiction entre le caractère de règle de la prohibition et son universalité.

Lévi-Strauss 1967 : 37

Ou encore dans « La famille » (Lévi-Strauss 1983 : 83) : « ce qui différencie l'homme de l'animal, c'est que, dans l'humanité, une famille ne saurait exister s'il n'y avait pas d'abord une société : pluralité de familles qui reconnaissent l'existence de liens autres que la consanguinité, et que le procès naturel de la filiation ne peut suivre son cours qu'intégré au procès social de l'alliance² ». Ce privilège accordé à l'alliance permet d'arrimer la théorie de l'échange. En effet, « le contenu de la prohibition de l'inceste [...] n'est instauré que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange » (Lévi-Strauss 1967 : 60).

Ce privilège accordé à l'alliance, à l'échange, a pour effet de permettre de définir « l'atome de parenté » en se plaçant sur l'horizon de deux générations, sans recourir à la profondeur de trois (générations). On dirait que Lévi-Strauss se sent même tenu de justifier l'ouverture sur deux générations. Il écrit en effet « dans l'article de 1945 » :

[...] si la relation des « beaux-frères » forme l'axe inévitable autour duquel se construit la structure de parenté, pourquoi faire intervenir l'enfant issu du mariage dans la structure élémentaire ? Il doit être entendu que l'enfant représenté peut être aussi bien l'enfant né, ou à naître. Mais cela dit, l'enfant est indispensable pour attester le caractère dynamique et téléologique de la démarche initiale, qui fonde la parenté sur et à travers l'alliance. La parenté n'est pas un phénomène statique ; elle n'existe que pour se perpétuer. Nous ne songeons pas ici au désir de perpétuer la race, mais au fait que, dans la plupart des systèmes de parenté, le déséquilibre initial qui se produit, dans une génération donnée, entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit, ne peut se stabiliser que par les contre-prestations prenant place dans les générations

2. Dans la version antérieurement disponible publiée pour la première fois en français dans les *Annales de l'Université d'Abidjan* et republiée dans Bellour et Clément (1979), on lisait (p. 119) : « En d'autres termes, ce qui différencie réellement l'homme de l'animal, c'est que, dans l'humanité, une famille ne saurait exister sans société, c'est-à-dire sans une pluralité de familles prêtes à reconnaître qu'il existe d'autres liens que la consanguinité, et que le procès naturel de la filiation ne peut se poursuivre qu'à travers le procès social de l'alliance ».

ultérieures. Même la structure de parenté la plus élémentaire existe simultanément dans l'ordre synchronique et dans celui de la diachronie.

Lévi-Strauss 1958 : 57

Ainsi, l'enfant mâle est assigné à devenir un donneur ou un preneur de femmes et l'enfant femelle une femme cédée ou appropriée. C'est là sa raison d'être dans la structure de parenté : le procès « naturel » de filiation est soumis au procès social de l'alliance. De ce procès « naturel », seul importe le produit destiné à jouer un rôle dans l'alliance. Il n'affleure pas comme tel — il pourrait même éventuellement être renvoyé à sa porteuse (« l'enfant à naître » qui cache-t-il³ ?) —, sinon pour réfuter une autre objection susceptible d'être opposée à « l'atome de parenté » :

[...] ne pourrait-on concevoir une structure symétrique, d'une égale simplicité, mais où les sexes seraient inversés, c'est-à-dire une structure mettant en cause une sœur, son frère, la femme de ce dernier, et la fille née de leur union ? Sans doute; mais cette possibilité théorique peut être aussitôt éliminée sur une base expérimentale : dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire. Il reste à rechercher si certaines cultures n'ont pas tendu à réaliser une sorte d'image fictive de cette structure symétrique. Les cas ne peuvent être que rares.

Lévi-Strauss 1958 : 57

Rappelons que l'atome de parenté s'énonce en une limpidité remarquable : frère-sœur-père-fils. On aurait pu s'attendre à ce qu'une structure symétrique inversée se lise « avec une égale simplicité » : sœur-frère-mère-fille. La mère sortirait alors de la clandestinité... La formulation est ici telle que ce n'est pas le cas. Une alliance entre belles-sœurs relèverait de la plus haute fantaisie (« une sorte d'image fictive »). Celle-ci se donnerait à lire dans la référence à la fille « née d'une union » et à « la femme de ce dernier ». Cette formulation disqualifiante contient encore la possibilité de faire apparaître subrepticement le frère jouant aussi le rôle de père et d'époux. Il n'est alors qu'un seul homme dans le quatuor mais lui laisse l'impression de jouer trois rôles à lui seul (frère, époux, père)...

Si l'on énonçait la première formule, la formule canonique — frère-sœur-père-fils — sur le mode de la seconde, on lirait que l'atome de parenté, c'est une structure mettant en cause un frère, sa sœur, le mari de cette dernière, et le fils né de leur union. Disparaîtrait le père. Cette formule serait sans doute moins « économique ». Mais elle laisserait, elle aussi, le soupçon qu'un enfant, ça naît aussi d'une union entre un homme et une femme, et non pas seulement d'une alliance entre beaux-frères.

Laisser place à ce soupçon — dire « le mari de la sœur et le fils né de leur union » plutôt que « père-fils » — comporte-t-il le risque de régresser vers « un empirisme sans inspiration ni fécondité » ? C'est sur ces mots que se termine « l'article de 1945 » :

[...] s'il est légitime, et en un sens inévitable, d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique, celle-ci une fois donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'ont précédé et préparé. À partir de ce moment, toute concession au naturalisme risquerait de compromettre les progrès immenses déjà accomplis dans le domaine linguistique et qui commencent à se

3. On serait tenté de penser au « ventre » (Thomas 1986), mais Lévi-Strauss n'a jamais fait montre d'un intérêt particulier pour Rome.

dessiner aussi en sociologie familiale, et de rejeter cette dernière vers un empirisme sans inspiration ni fécondité.

Lévi-Strauss 1958 : 69

Je suis tentée de considérer que Lévi-Strauss dit « ne pas avoir besoin » du rapport entre la mère et ses enfants parce qu'il redoute qu'il entraîne une régression vers le naturalisme; parce qu'il le perçoit moins, que le rapport entre le père et son fils, comme un rapport par lequel serait garantie la séparation entre parenté et nature. Tout se passerait comme s'il était impensable de distinguer grossesse-accouchement-allaitement *et* natalité, comme si les premiers ne relevaient pas aussi de représentations symbolisables et symbolisées; comme si le principe de séparation s'énonçait d'autant mieux que du corps n'est pas de la partie.

Je ne voudrais pourtant pas refermer immédiatement le dossier en laissant entendre que Lévi-Strauss, comme beaucoup d'autres depuis la fabrique *moderne* du sexe (Laqueur 1992), se tirerait d'affaire en assimilant mère et utérus; en la « naturalisant ». Les textes cités ne permettent pas de l'affirmer. « Simplement », il n'a pas besoin, dit-il, d'examiner ce rapport. Et, dès lors, il ne le formule même pas, il préfère écrire « la femme de ce dernier [le frère], et la fille née de leur union » plutôt que de s'en tenir sobrement à « mère-fille ». La mère disparaît donc sous « la femme de ». Et plus précisément sous « la femme du frère ».

Mais on ne peut en rester là. Comment, encore, interpréter que, se référant aux rapports que « les sociétés que nous étudions » normalisent, Lévi-Strauss oppose chaque fois un singulier à un singulier — le rapport entre *le* mari et *la* femme, le rapport entre *le* frère et *la* sœur, le rapport entre *le* père et *son* fils — tandis que lorsqu'il en vient lui-même au rapport que ces mêmes sociétés ne normalisent pas, il dit le rapport entre *la* mère et *ses* enfants ? Comment entendre ce pluriel ?

Serait-il indifférent qu'il s'agisse du rapport entre la mère et sa fille ou du rapport entre la mère et son fils ? Forcément, dira-t-on, s'il n'est pas normalisé... quelle importance ? Peut-on s'en contenter ? Quand la grande affaire est la prohibition de l'inceste envisagée dans le strict cadre de l'hétérosexualité, dans le cadre « matériel » de deux classes de sexe (pour reprendre un autre vocabulaire qui pourrait s'en inspirer) : les hommes « propriétaires » et les femmes « appropriées » (Lévi-Strauss 1967 : 158).

Ne s'agirait-il pas d'un procédé performatif qui aspirerait à inscrire formellement la non-recevabilité de ce rapport ? Si « les enfants » sont assimilés à un tout indifférencié, l'autre figure du rapport — la mère — ne disparaît-elle pas comme « terme » ? En écrivant « la mère et ses enfants », Lévi-Strauss fait effectivement disparaître ce rapport du social, il le renvoie à une subjectivité indéterminée. Que la psychanalyse serait chargée de débroussailler.

Mais en proposant le rapport entre la mère et ses enfants, plutôt qu'entre la mère et son enfant, peut-être rappelle-t-il encore à la psychanalyse qu'elle s'inscrit elle aussi dans un paradigme collectif des attitudes, qu'elle ne peut se contenter d'écouter l'enfant perdu d'avoir perdu sa mère. En indiquant la multiplication, peut-être attire-t-il l'attention, sans le dire explicitement, sur celle qui, à chaque fois, perd celui qu'elle a porté. Sans que cette « perte » ne soit jamais portée au compte de l'ouverture d'une « dette » — ne serait-ce, même si cela ne peut s'y réduire, que parce que la « nature »,

en inscrivant la plus haute des douleurs au plus profond des entrailles, a veillé à ce que l'accouchement soit représenté comme une « délivrance ». Qui, jamais, l'envisage comme « rite d'institution » (Bourdieu 1982) ?

On pourrait encore se demander si la non-normalisation de ce rapport ne serait pas aussi une caractérisation commode pour ne pas devoir qualifier les attitudes qui y président, notamment ne pas devoir envisager des « attitudes » négatives entre mère et fils. L'aridité de la démonstration relative aux Mundugomor dans le chapitre II d'*Anthropologie structurale deux* se raccroche ultimement au fait que « les relations entre les femmes sont, dans l'ensemble, moins difficiles que les relations entre les hommes » (Lévi-Strauss 1973 : 115); ce fait n'atténue-t-il pas le rappel d'une des conditions requises par l'hypothèse initiale : « au sein de cette structure, des attitudes qui s'opposent entre elles (et qu'on peut donc, pour simplifier, qualifier respectivement de positives ou négatives⁴) forment un ensemble équilibré ». Il est vrai que Lévi-Strauss avait eu soin, en passant, de noter qu'« aucun système n'est jamais rigoureusement symétrique pour les deux sexes, car, dans toute société, leurs positions respectives ne sont pas commutables » (*ibid.* : 116).

Cette question relative à la caractérisation de la relation mère-fils — l'éventualité qu'elle puisse être négative — ne peut être approfondie en tenant compte des éléments que propose Lévi-Strauss — comment en serait-il autrement puisque ce rapport ne serait pas sujet à norme ? La condition de sa formulation est externe à son champ : la poésie rejoint le sens commun en célébrant l'amour maternel, celui qu'est censée donner la mère, sur tous les tons. La psychanalyse n'y est pas sourde : Freud n'est-il pas « toujours lyrique quand il évoque la relation mère-fils » (Courmut 1992 : 80), tout en étant muet sur la relation de la mère à sa mère... Faire l'économie de la mère, ou, dans le cas de Lévi-Strauss, du rapport mère-enfants, ne fournit-il pas la possibilité, pour le fils, de laisser inquestionné l'amour maternel, de ne pas laisser affleurer le soupçon que maman ne l'aimerait pas ?

III. Écouter Jocaste

Comment la caractérisation de la relation mère-fils peut-elle être passée sous silence chez un auteur qui aurait entretenu « la passion de l'inceste » (Simonis 1968) ? On doit bien constater, selon ses propres dires, que la prohibition de l'inceste est une exigence pratique mais que le rapport entre la mère et ses enfants n'a pas de place dans l'explication des conduites collectives. Serait-ce un biais disciplinaire ? On ne peut pas ne pas évoquer que la mère est également absente du livre que le père de la psychanalyse a commis sur « les sociétés que nous étudions »...

Si défi il y a, Françoise Héritier (1994) semble l'avoir relevé. Un travail de lecture encore insuffisant m'incite pourtant à repérer une des conditions de possibilité de ce déplacement : la décripation à l'égard du naturalisme. Avant d'y venir, notons la justification que l'auteure donne du titre de son livre, dédié à Claude Lévi-Strauss :

J'ai intitulé cet ouvrage *Les Deux sœurs et leur mère* en raison des textes rencontrés qui parlent au masculin, c'est-à-dire qui présentent les prohibitions par rapport à un

4. Pour mémoire, par exemple : la relation entre frère et sœur est à la relation entre mari et femme comme la relation entre père et fils est à la relation entre oncle maternel et neveu.

homme, à un Ego masculin. Ainsi, la prohibition qui saute aux yeux porte sur les femmes dans les trois positions particulières d'une femme avec sa fille, ou de deux sœurs, ou même parfois de deux sœurs avec leur mère. C'est de façon très contournée que les textes parlent de l'interdit de partager un partenaire commun pour des femmes consanguines considérées comme point de référence.

Héritier 1994 : 23

Cette phrase n'a pas seulement le mérite de positionner l'objet du livre : « l'inceste de deuxième type », soit l'interdiction signifiée à un homme d'épouser des femmes qui ont une relation de grande proximité *entre elles* (les amours de Woody Allen étant contemporanément exemplaires), mais encore de poser sobrement les conditions dans lesquelles « les fils de l'autre sexe » sont amenés à travailler dans le champ de la théorie. Là aussi, les filles seraient des parias : exclues, mais de cette exclusion même, irréductibles, non assimilables au conformisme⁵.

Et, non conformistes, elles rencontrent de la mère, et pas seulement son absence ou sa dénégation⁶. Au fil de la démonstration de l'existence de « l'inceste de deuxième type », Héritier en arrive à proposer que « la forme fondatrice » de « l'inceste primordial » « est celle du rapport mère/fille » (Héritier 1994 : 352). Pour en arriver là, il fallait qu'un préalable soit dépassé : le caractère hétérosexuel donné comme allant de soi aux contacts qui mettent de l'inceste en jeu. Il fallait ensuite, et dans la foulée, simultanément, prendre en considération « des butoirs de la pensée autonomes, massifs, impossibles à déplacer ou à contourner, que sont la différence des sexes, la reproduction sexuée et l'ensemble gestation-accouchement-lactation » (*ibid.* : 353). Faut-il être « femme dans la théorie⁷ » pour se représenter que maman est empêchée (interdite mais aussi entravée) non pas parce qu'elle est une « femme », non pas parce qu'elle est de l'autre sexe ? Mais parce qu'elle est elle, une autre. Faut-il être « femme dans la théorie » pour ne pas associer la production du vivant et le trou noir du naturalisme ?

Ce ne serait qu'en ne confondant pas « concession au naturalisme » et prise en considération des représentations en travail de la différence des sexes que l'on pourrait rendre compte du « primat du symbolique ». Désertant le terrain de « l'échange » ultimement fondé sur une hétérosexualité qui ne se dit pas, Héritier écrit :

[...] c'est dans cette expérience et cette prise de conscience originaires de la différence des sexes, et dans les élaborations intellectuelles complexes qui se sont ensuivies dans l'histoire de l'humanité, que je place l'origine et la raison d'être de la prohibition de l'inceste.

Héritier 1994 : 13

5. Selon le sens mis à jour par Collin (1986 : 60) lisant Arendt.

6. Voir les travaux de Nicole Loraux (en particulier 1989, 1990, 1992). Il me plaît de lui reconnaître une dette dans l'inspiration de ce texte et de l'ensemble de ma recherche actuelle.

7. Cette formule ici essentiellement descriptive pourrait peut-être être mieux étayée en travaillant cette proposition de Kristeva (1987 : 245) : « Il faut probablement être une femme, c'est-à-dire une garantie ultime de la socialité au-delà de l'effondrement de la fonction paternelle symbolique, et génératrice inépuisable de son renouvellement, de son expansion — pour ne pas renoncer à la raison théorique mais la contraindre à augmenter de puissance en lui donnant un objet au-delà de ses limites ».

De manière convaincante, me semble-t-il⁸, elle s'adonne à établir « le primat du symbolique » en se penchant sur le plus corporel du corporel : les humeurs ; sur « la circulation des fluides d'un corps à l'autre » (*ibid.* : 11). Et alors de la mère, il est dit. Et pas seulement de la redoutable mère archaïque à refouler parce qu'elle occuperait toute la scène, parce qu'elle vampiriserait toute relation du vivre-ensemble. *La mère rappellerait la règle*. Elle en serait l'oracle. En écho à Loraux qui relisant Sophocle formulait : « Au fond de la mère, trouver le père ? », Héritier commente :

En effet, que dit Jocaste à Œdipe ? Elle ne lui dit pas qu'il a couché avec sa mère, elle lui dit qu'il a couché avec son père : « Comment les sillons paternels ont-ils pu te porter jusqu'à présent ? »

Héritier 1994 : 308

Encore faut-il écouter Jocaste pour l'entendre. Que pourrait en dire le fils ? La psychanalyse ne parle que de lui. Si division du travail il devait y avoir, selon le souhait de Lévi-Strauss, l'anthropologie serait peut-être bien placée pour écouter la mère. Celle qui ne renvoie pas à l'infrasocial, à la préparenté, au présymbolique. La condition consiste à ne pas la réduire à la sœur du frère. Mais cette non-réduction, comment l'affronter ? Quel est son prix ? Comment penser « père » si l'on ne pense « frère » toujours déjà perçu comme référent des femmes placées en son orbite : en plus de la sœur, « la femme de ce dernier » et « la fille née de leur union », pour reprendre les termes de Lévi-Strauss (1958 : 64) ?

À supposer que la mère, si l'on écoutait les mots qui lui sont mis dans la bouche, pourrait être l'oracle de la règle, cela placerait sa fonction en position de croisement avec celle du père, cela obligerait à regarder cette fonction comme tout aussi symbolique que l'autre. N'est-ce pas sur ce point précisément que bute la question — celle qui se donne à lire dans la représentation du politique ? Le politique, dont la raison d'être est d'extraire les questions généalogiques de la trivialité des conséquences d'un coït. Il aménage une instance où le doublet est une figure inutile — le symbolique se soutient de la seule fonction du père. Mais, il importe que, sans le dire, une trame sous-tende le dessus du tapis, il importe qu'elle puisse permettre de penser que la *seule* fonction du père fonde le symbolique. Là est la fonction de la mère : être la trame du politique⁹ — Jocaste est certes la maman d'Œdipe, mais encore l'épouse du roi Laïos, et la mère du roi Œdipe, devenu roi « par lui-même », en relevant le défi de la Sphynge. Dans sa transparence, Jocaste réaffirme — là est, me semble-t-il, le message transmis — que la fonction de la mère implique son non-affleurement au visible. Invisible mais condensant en elle, dans ses entrailles providentielles, la condition de possibilité du dire : elle est une figure symbolique énonçable sur le mode du biologique. Tant que les femmes étaient condamnées à cette fatalité, elles ne pouvaient devenir citoyennes.

8. Malgré la sévère mise en garde de Legendre (1994 : 177-178) lorsqu'il souligne : « Il n'en demeure pas moins que, pour l'animal parlant, l'inceste est d'abord et avant tout un fait de représentation ». Cette « évidence » n'enlève rien, me semble-t-il, à la possibilité que « le fait de représentation » bute d'abord, sans doute, sur la différence des sexes et ses manières d'être mise en mots. À condition, mais il ne pourrait être reproché à Legendre de ne pas y souscrire, de ne pas la tenir pour inscrite dans le biologique.

9. Cette formulation est redevable aux travaux de Legendre (1985, 1988, 1992), même s'ils ne sont pas étouffés, me semble-t-il, par le souci de cerner le sens du recouvrement de la mère. Redevable encore au livre de Grosrichard (1979), qui vient, heureusement, d'être réédité.

IV. Le don

L'heure n'est pas encore à une reconstruction de « la mère »; la déconstruction de son absence est à peine commencée. Elle suppose que continue à être interrogé « le don de la mère », ce que donne (comme on le dit d'une terre) l'absence de la mère. Là où l'on s'attendrait spontanément à la trouver : au cœur des relations de parenté. Elle suppose que continue à être interrogé comment son absence fait une place aux femmes. Relisons ce long paragraphe, d'une grande beauté, qui conclut les *Structures élémentaires* :

L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent. C'était en effet, dans ce nouveau cas, le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation; et en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant. Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes. Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais, purement, ce dont on parle; car si les femmes, en général, représentent une certaine catégorie de signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière, qui provient de son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo. À l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur. Ainsi s'explique que les relations entre les sexes aient préservé cette richesse affective, cette ferveur et ce mystère, qui ont sans doute imprégné, à l'origine, tout l'univers des communications humaines.

Lévi-Strauss 1967 : 569

Ce texte indique, me semble-t-il, le parti de Lévi-Strauss de tenter de penser « les femmes » sans les rabattre immédiatement sur des porteuses d'enfant. On peut parier que « un certain type de communication » ne renvoie pas à la production de descendance. Cela aurait été si facile à dire, cela pouvait être si banalement attendu. La logique de l'alliance va jusqu'au bout : c'est la femme, pas celle qui porte l'enfant à naître, qui est à l'origine de la relation entre deux hommes. C'est le procès social de l'alliance qui détermine le procès « naturel » de la filiation (ce procès, là, parce qu'il faut bien que se reproduisent les systèmes de parenté, que la création de liens entre hommes se renouvelle à chaque génération). Sans qu'il ne théorise démesurément sur « la différence des sexes », la position de Lévi-Strauss peut toutefois être tenue, au moins par défaut, pour une mise en garde contre le piège d'assimiler les rapports « homme »/« femme » aux rapports « père »/« mère ». De ces derniers, singulièrement du rapport mère-enfants, il a choisi de pouvoir ne rien en dire puisque la filiation est l'une de ses préoccupations secondarisées. On peut ne pas partager ce point de vue mais il faut en prendre acte. Il a sa logique.

Cela dit, on ne peut, sans doute, rester insensible à la remarque de Derrida (1991 : 99) lorsqu'il écrit : « Lévi-Strauss substitue une logique de la relation et de l'échange qui fait s'évanouir toute difficulté et jusqu'à la valeur même de don ». Personne ne contestera que Lévi-Strauss ne se situe pas « dans la direction d'une réflexion sur l'absence même du don, sur le "don de rien", de l'illusoire et impossible remise de la

dette, comme dans une quête interminable de la justice comptable », selon les mots de Gilles Bibeau (1994 : 340) pour décrire l'entreprise de Derrida. Mais n'est-ce pas, de la part de Derrida, réduire la manœuvre, si manœuvre il y a, de ne pas souligner que la logique de la relation et de l'échange chez Lévi-Strauss, c'est, par excellence, l'échange des femmes. Qui sont « tout de même » des personnes parce qu'elles aussi sont dans le vivant-parlant. Ce « tout de même » peut sembler bien restrictif, il est vrai. Mais il est aussi vrai qu'il associe « femmes » à « personnes ». Ce qui, dans un vocabulaire « moderne » prédéconstructiviste, qui n'a pas encore mesuré tout le parti à tirer du « féminin » (Collin 1992a, 1992b, 1993), n'est pas « rien ».

N'est-ce pas en faisant de l'échange des femmes, « cette catégorie de biens les plus précieux », l'échange par excellence, que Lévi-Strauss se donne les moyens d'échapper, lui, à devoir « s'acharne[r] à reconstruire un tout avec des parties, et comme c'est manifestement impossible, il [ne] lui faut [pas] ajouter au mélange une qualité supplémentaire qui lui donne l'illusion de retrouver son compte » (1991 : XXXVIII. Le texte se poursuivant par : « Cette quantité, c'est le *hau*. »). Il y échapperait parce que, aux femmes, dans l'échange, il ne faut pas ajouter une qualité supplémentaire. Il est attendu qu'elles l'ont parce qu'elles sont des femmes. La capacité des femmes de produire du vivant remplacerait « l'esprit de la chose donnée ». Celui-ci est inutile dans la démonstration.

On n'a pas besoin d'exciper la capacité des femmes de produire du vivant puisqu'elle est un « donné naturel ». Et du « donné naturel », il n'y a rien à dire, il renvoie à une « forme muette », qui se situe sur un autre plan que le social. Ainsi s'expliquerait que du rapport entre la mère et ses enfants, Lévi-Strauss n'en ait pas besoin pour expliquer des conduites collectives. Ce faisant, il ne naturalise pas la mère, il place ce rapport dans le procès « naturel » de la filiation soumis à l'alliance, à l'échange des femmes. L'échange des femmes qui est l'expression positive de la loi dont l'expression négative est la prohibition de l'inceste. Avec cette formule, Lévi-Strauss peut ignorer la mère. Elle est, ce qui lui importe, une femme « cédée » ou « appropriée », selon sa place dans le cycle de l'échange, et la garantie nécessaire et suffisante est ainsi apportée que jamais la mère ne se mettra en tête qu'elle « donne » un enfant, ni qu'elle lui « donne la vie ».

Occasion de l'échange, la femme peut être dite « un producteur de signes » sans que cela ne porte atteinte au principe de l'échange. Il suffit de dire qu'elle occupe cette position dans l'échange pour que n'affleure pas l'idée qu'elle « donne » un enfant. Il n'est pas nécessaire de le préciser. Aussi Lévi-Strauss se donne-t-il l'élégance de ne pas être amené à écrire :

Les hommes se donnent donc les femmes qui donnent les enfants que leur donnent leurs époux, ou plutôt que les dons de leurs époux ou de certains hommes privilégiés contribuent à faire croître et naître.

Caillé 1992 : 199

Lévi-Strauss ne se permet jamais d'assimiler la femme à un utérus-machine. Il ne mange pas, lui, de cet utilitarisme-là. La femme « est restée », dit-il, « en même temps que signe, valeur ». L'émergence de la pensée symbolique exigerait que les femmes soient des choses qui s'échangent, mais elle doit prendre acte qu'elles sont aussi des personnes. Signes quand elles sont prises dans leur généralité, et valeur quand elle tient

sa partie dans un duo. Producteur de signes. Serait-il vraiment trop audacieux de proposer qu'elle incarne « une ration supplémentaire — si l'on peut s'exprimer ainsi » (Lévi-Strauss 1991 : XLIX) qui serait la condition de l'exercice de la pensée symbolique ? Qui « elle » ? Je suis tentée, à l'issue de ce travail, de suggérer : *la mère tue*. Elle ne donne pas un enfant, elle donne à penser. Ce qui, incidemment, rapprocherait Lévi-Strauss de Derrida. Encore faudrait-il s'interroger sur l'impact de la violence symbolique à l'œuvre dans l'ignorance (voulue et feinte) et dans la déconstruction (je pense à *Khôra*). Ce n'est plus ici le lieu.

Références

- BELLOUR R. et C. Clément (dir.)
1979 *Claude Lévi-Strauss*. Paris : Gallimard.
- BIBEAU G.
1994 « La loi du don n'est que l'envers du don de la Loi » : 327-344, in F.-R. Ouellette et C. Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- BOURDIEU P.
1982 « Les rites d'institution » : 121-134, in *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard.
- CAILLÉ A.
1992 « Don archaïque et don moderne » : 185-211, in J.T. Godbout et A. Caillé, *L'esprit du don*. Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.
- COLLIN F.
1986 « Du privé et du public », *Les Cahiers du GRIF*, 33 : 47-68.
1992a « Différence et Différend » : 243-273, in G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes*. Tome V : *Le XX^e siècle*. Paris : Payot.
1992b « Praxis de la différence », *Les Cahiers du GRIF*, 46 : 125-141.
1993 « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes », *Futur antérieur* (hors série « Féminismes au présent ») : 205-218.
- COURNUT J.
1992 « Elles ne le lâchent plus », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 45 : 77-84.
- DERRIDA J.
1991 *Donner le temps*. Paris : Galilée.
1993 *Khôra*. Paris : Galilée.
- GREEN A.
1987 « Atome de parenté et relations œdipiennes » : 81-98, in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- GROSRIEUX A.
1979 *Structure du sérail*. Paris : Éditions du Seuil.
- HÉRITIER F.
1994 *Les deux sœurs et leur mère*. Paris : Éditions Odile Jacob.

KRISTEVA J.

- 1983 « Stabat Mater » (1976) : 295-327, in *Histoires d'amour*. Paris : Denoël.
 1987 « Le sujet en procès : le langage poétique » : 223-246, in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*. Paris : Presses Universitaires de France.

LAQUEUR T.

- 1992 *La fabrique du sexe*. Paris : Gallimard.

LEGENDRE P.

- 1985 *L'inestimable objet de la transmission*. Paris : Fayard.
 1988 *Le désir politique de Dieu*. Paris : Fayard.
 1992 *Les enfants du texte*. Paris : Fayard.
 1994 *Dieu au miroir*. Paris : Fayard.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton.
 1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.
 1983 « La Famille » : 65-92, in *Le regard éloigné*. Paris : Plon.
 1987 *L'identité*. Paris : Presses Universitaires de France (édit. originale 1977, Paris, Grasset).
 1991 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » : IX-LII, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1950).

LORAUX N.

- 1989 *Les expériences de Tirésias*. Paris : Gallimard.
 1990 *Les mères en deuil*. Paris : Hachette.
 1992 « Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 45 : 161-172.

ROSANVALLON P.

- 1992 *Le sacre du citoyen*. Paris : Gallimard.

SIMONIS Y.

- 1968 *Claude Lévi-Strauss ou la « passion de l'inceste »*. Paris : Aubier-Montaigne.

TAHON M.-B.

- 1994a « La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait : la mère est-elle un individu ? ». Communication au colloque de l'ACSALF, à paraître dans J.-F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Québec, Éditions du Septentrion.
 1994b « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes ». Communication au colloque de la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa, « Femmes et représentation politique au Canada/Women and Political Representation in Canada », à paraître dans les Actes, sous la direction de C. Andrew et M. Tremblay.

THOMAS Y.

- 1986 « Le "ventre" ». Corps maternel, droit paternel », *Le genre humain*, 14 : 211-236.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le don de la mère

Cet article vise à mieux fonder l'hypothèse selon laquelle pour saisir le cheminement des femmes dans la modernité démocratique, il faut distinguer conceptuellement « femme » et « mère ». Il s'emploie à le faire en saisissant une formule de Lévi-Strauss selon laquelle de la relation entre la mère et ses enfants, il n'aurait pas besoin pour expliquer les conduites collectives. Des questionnements ainsi suscités pourrait se dégager que « la mère » donne à penser.

The Gift of the Mother

The author develops the hypothesis that in order to understand women's being in modern democracy we have to distinguish between « woman » and « mother » on a conceptual level. For this purpose, the article takes Lévi-Strauss' statement saying that he does not need the mother-children relation in order to explain collective behaviour. The questions such incited indicate that « the mother » gives food for thought.

*Marie-Blanche Tahon
Département de sociologie
Université d'Ottawa
550, Cumberland
Ottawa, Ontario
Canada K1N 6N5*